

MARIAPAOLA BERGOMI

FATO, FORTUNA E *PHYSIS*.  
I LIMITI DELLA PREDESTINAZIONE  
NEL CONCETTO SOCRATICO DI FELICITÀ

In uno stimolante articolo del 1997,<sup>1</sup> Julia Annas discute la cosiddetta «sufficiency thesis» in relazione al concetto di eudemonismo socratico – in breve, la posizione secondo cui l’esercizio della virtù è una condizione sufficiente per raggiungere la felicità – partendo da un punto di vista stoico, commentando prima le testimonianze di Antipatro e paragonando poi alcune assunzioni dello Stoicismo antico con le posizioni sostenute da Alcinoò nel *Didaskalikòs*. Quello che trovo maggiormente stimolante è che Annas si concentri sulla lettura, da parte di Alcinoò, del mito della caverna nella *Repubblica*: la metafora dei prigionieri all’interno e dei filosofi all’esterno mostra come gli amanti della verità siano perfettamente felici solo in virtù della loro conoscenza del Bene in sé, mentre all’interno i cittadini permangono nella loro condizione di schiavitù perché ritengono ancora che beni “esterni” come la ricchezza (o quelli che vengono comunemente considerati “beni” nella vita della città) corrispondano al vero Bene.

Come nota correttamente Annas, è in un certo senso sorprendente o perlomeno curioso che Alcinoò si focalizzi principalmente sulla *Repubblica* per suffragare l’idea che la virtù – virtù come conoscenza perfetta del Bene – sia condizione sufficiente per la felicità: su questo punto, se la cosiddetta «identity thesis» o la «sufficiency thesis» non sono, di solito, oggetto di dibattito nel primo Platone (il Platone del Socrate razionalista e intellettualista, per dirla in breve), la *Repubblica* ci riporta, secondo molti commentatori, piuttosto un sostegno alla cosiddetta «comparative thesis», vale a dire la teoria secondo cui la persona giusta e virtuosa è semplicemente *più* felice di quella ingiusta e viziosa, ma non di neces-

---

<sup>1</sup> Annas 1997.

sità *perfettamente* felice.<sup>2</sup> Non per niente la descrizione tripartita della *kallipolis*, così come è presentata da Socrate, stabilisce per ciascun cittadino – sulla base del criterio dell'*oikeioprachia* – la possibilità di essere virtuoso senza essere necessariamente, allo stesso tempo, perfettamente saggio come lo sono i guardiani e i governanti filosofi.

Nel suo *paper* Annas si riferisce a uno «stato cognitivo» (*cognitive state*) che sarebbe diverso per i filosofi e i politici fuori dalla caverna rispetto a quello dei cittadini ancora imprigionati in essa, sottolineandone la radicale differenza e addirittura il rischio di incomunicabilità tra i due gruppi di persone.<sup>3</sup> Questo *gap* cognitivo può essere letto con riferimento alla metafora della Linea, ma non sono persuasa che si tratti esclusivamente di facoltà intellettive. L'accento al *cognitive gap*, infatti, mi sembra richiamare la lettura che Verity Harte offre del mito della caverna nel suo *paper* del 2007 *Language in the Cave*,<sup>4</sup> dove parla esplicitamente di un *cognitive grip* di cui ogni cittadino sarebbe dotato per natura dalla nascita, e precisamente un *cognitive grip* agli oggetti del linguaggio che i prigionieri utilizzano per riferirsi alle ombre proiettate sul muro dalla luce del fuoco; Harte tenta così anche di spiegare la differenza di comprensione e comportamento tra i prigionieri nella caverna. E per l'appunto, come possiamo spiegare, alla luce di questa potente immagine, il fatto che i filosofi si liberino autonomamente senza l'aiuto di altri e poi, educati a contemplare il Bene al di fuori, ritornino nell'antro e tentino, alle volte con successo, di liberare altri cittadini?

Poniamo l'attenzione su questo problema più a fondo: la risposta di Harte a questa questione consiste nell'affermare semplicemente che alcune persone sono per nascita diverse nelle loro capacità di apprendimento e nella acquisizione della conoscenza; se prendiamo sul serio questa spiegazione – come penso sia corretto fare – si sollevano un gran numero di problemi non solo interni alla *Repubblica* ma rispetto alla lettura di tutto lo spirito socratico in Platone. Se seguiamo infatti una rigida interpretazione dell'intellettualismo socratico, dobbiamo afferma-

---

<sup>2</sup> Si veda ad esempio Irwin 1995, specialmente il Capitolo 12.

<sup>3</sup> «There is such a gap between the cognitive state of the people fighting over shadows of justice and that of the philosopher who recognizes the true account of justice that they regard him as completely strange» (Annas 1997, 12).

<sup>4</sup> Harte 2007, 195-216.

re che la virtù corrisponde *in toto* alla conoscenza, e che la conoscenza non è qualcosa con cui si nasce ma qualcosa a cui si è educati e che si può ottenere con grande sforzo e costanza. Tuttavia, questa descrizione *strictu sensu* dell'intellettualismo non ci dice se ogni essere umano in quanto tale è equipaggiato per iniziare con successo il cammino verso la conoscenza; questa osservazione può sembrare addirittura banale, ma è al contrario vitale se pensiamo alla concezione platonica della cittadinanza e vita politica, che è precisamente il focus della *Repubblica* e che è probabilmente anche la ragione per cui il principio di *oikeioprachìa* è necessario affinché la *kallipolis* sia giusta e affinché i suoi cittadini siano non soltanto virtuosi nel “compiere le cose proprie”, ma anche felici.<sup>5</sup> Se la virtù possa effettivamente essere insegnata è una preoccupazione costante nella filosofia di Platone: se, leggendo i dialoghi, è chiaro a sufficienza che non tutti gli allievi raggiungono con successo la conoscenza filosofica o addirittura coltivano l'amore per essa nel modo corretto, non è spesso chiaro se questo fallimento sia semplicemente il frutto di decisioni sbagliate, oppure di capacità limitate di apprendimento, oppure invece di una natura “non filosofica” o addirittura di sfortuna e circostanze sfavorevoli.

Socrate sembra sostenere la tesi che la conoscenza sia qualcosa da perseguire con una decisione deliberata e uno sforzo costante e questa è la ragione per cui viene spesso considerato l'opposto di un determinista (intendendo con questo termine un determinismo in senso lato). Ma, anche se ammettessimo che Socrate (e con lui Platone) non sia convinto che ogni azione dipenda da precise cause precedenti che la determinano, è difficile negare l'evidenza che i dialoghi ci offrono un quadro assai complesso, in cui libero arbitrio e deliberazione si mescolano e a volte collidono con la concezione platonica dell'anima irrazionale, della necessità, del fato, della predestinazione divina o dell'intervento divino.

Su questo punto, vorrei allora distinguere due categorie come segue:

1. *Cause di natura divina* (o correlate al divino): in senso lato, il fato o la necessità – in un'accezione sia positiva che negativa (*ἀνάγκη*,

---

<sup>5</sup> Sulla felicità nella *kallipolis* e il principio del “fare le cose proprie” in relazione alle doti di natura, rimando ad esempio a Cooper 1977; de Luise 2011; Gerson 2014; Greco 2011; Kamtekar 2012.

τύχη, μοίρα) – o in senso ristretto, predestinazione divina o influenza del demone a noi assegnato (θεία μοίρα, δαιμόνιον), che determinano il destino del singolo o producono un cambiamento inaspettato degli eventi che rendono vana l'azione umana (nell'insegnare la virtù, nel trovare re filosofi, [...] etc.).

2. *Cause legate alla natura umana*: doni di natura o disposizione naturale del carattere che possono influenzare la scelta degli allievi da parte di Socrate, o che identificano il caso di personaggi o esempi i quali mostrano come la natura del singolo (natura come opposta alla cultura acquisibile nel tempo) possa potenzialmente favorire o impedire l'acquisizione della conoscenza e dunque della felicità, ma anche sovente di un legame di amicizia.

In Platone la presenza di questi elementi è talvolta esplicita e talvolta invece implicita in dottrine o teorie che sottolineano l'importanza sia della natura umana che dell'intervento divino; ancora una volta la *Repubblica* è un testo chiave su questo tema, ad esempio: *a*) con la combinazione della dottrina dell'anima tripartita e la metafora della «nobile menzogna» nel Libro III, secondo cui ci sono parti della nostra anima che non sono pienamente razionali e la società è divisa in classi corrispondenti a diverse generazioni e “metalli” (bronzo, argento e oro in ordine ascendente); ma anche, ad esempio: *b*) la concezione della Necessità, Ἀνάγκη, nella vita ultraterrena così come ce la restituisce il Mito di Er nel Libro X. Il caso della Necessità è oltremodo interessante, perché Platone oscilla tra una visione negativa e una positiva di questa forza, con opposte visioni in *Repubblica X* e nel *Timeo*.<sup>6</sup> Il *Timeo* offre,

---

<sup>6</sup> «The *Timaeus*, however, is not the only Platonic dialogue where we find Ananke personified. The same situation reappears in the famous myth of Er in the *Republic* (616 b, ff.), but this time in a context quite unlike that of the *Timaeus*, and with a radically different result [...]. Quite obviously, Ananke is a divine luminous power holding the Universe together and providing it with its fundamental structure. There is absolutely nothing that would remind us of the blind recalcitrant power of the *Timaeus*. [...] There can be no doubt that we have to do with two entirely different concepts of Ananke in Plato. The *Timaeus* Ananke is a dark, disorderly power, offering resistance to the Demiurge, preventing him from realizing his preplanned ideal as perfectly as he might wish. The *Republic* Ananke is the very opposite of this, a goddess of light, source of order and structure. [...] The important thing is that even

potremmo dire, la cornice cosmologica del tema di questo articolo: esso mostra infatti la compresenza dell'azione umana pienamente razionale e deliberata, rappresentata mitologicamente dall'abilità del Demiurgo, ma anche, allo stesso tempo, l'influenza del «terzo genere di vivente», la *Chòra* (la Necessità recalcitrante), della costituzione della materia, e il nostro dipendere dagli dèi minori come responsabili delle anime individuali. Altri esempi di questa compresenza di elementi si possono leggere nel *Fedro* e in special modo nel *Simposio*, dove il discorso di Aristofane, ad esempio, sembra coerente con la visione espressa in 2), cioè l'influenza divina sull'agire umano.

Questo particolare *mix* di elementi cognitivi e non cognitivi, umani e sovrumani non è un tratto peculiare solo dell'opera di Platone; se rivolgiamo il nostro sguardo a Senofonte, le differenze tra i suoi scritti socratici e i dialoghi di Platone sono meno significative di quanto si immagini. Senofonte, infatti, intende rappresentare un Socrate pio che mai introdusse nuove divinità (in difesa dalle accuse riportate anche da Platone nell'*Apologia*), ma al contrario fu sempre rispettoso della religione tradizionale; su questo punto, Senofonte insiste sul fatto che la sua *pietas* si mostrasse nella ferma convinzione socratica che non tutto è nelle mani dell'uomo: «E coloro che credono che in tutto questo non ci sia niente di divino, ma che tutto dipenda dall'intelligenza umana, diceva che sono presi da pazzia (τοὺς δὲ μηδὲν τῶν τοιούτων οἰομένους εἶναι δαιμόνιον, ἀλλὰ πάντα τῆς ἀνθρωπίνης γνώμης, δαιμονᾶν ἔφη)».<sup>7</sup>

Nei *Memorabili*, Senofonte afferma esplicitamente che la religiosità di Socrate era pura e autentica, e inoltre che fosse solito dare consigli agli amici sulle pratiche di fede, l'esperienza religiosa e un modo pio di condurre l'esistenza; questo tema era ovviamente di pressante importanza per i socratici che, come Platone e Senofonte, volevano fortemente difendere la memoria del maestro dopo il processo e la cicuta, ed era inoltre fondamentale per far comprendere ai detrattori e a tutti gli Ateniesi che il rinvio al segno demonico (δαιμόνιον) non era in con-

---

in purely political language Plato's use of the word ἀνάγκη is strikingly ambivalent» (Chlup 1997). Sul concetto di Necessità nel *Timeo* si veda anche Pettersson 2013. Per un'interessante indagine dello spettro semantico di 1), si veda invece, Raphals 2003.  
<sup>7</sup> Xen. *Mem.* I 1, 9. È evidente l'allitterazione e il gioco di parole tra i termini δαιμόνιον/δαιμονᾶν. La traduzione, qui e in seguito, è di Anna Santoni (1989, 1994).

trasto con la religione olimpica. Tuttavia, e nonostante l'accento posto sulla fede, Senofonte vuole sottolineare con forza la profonda differenza, nella vita del filosofo, tra l'influenza di un fato di origine non divina o di una fortuna inaspettata, e l'azione deliberata dell'anima razionale, che è condizione necessaria per l'acquisizione della conoscenza. In uno splendido passaggio dei *Memorabili* (III 9, 14), egli opera una distinzione tra fortuna (τύχη) e azione (πρᾶξις) e afferma che soltanto lo studio e la pratica dialettica garantiscono il successo nella ricerca della verità e anche, alla fine del viaggio, della felicità:

Ancora gli fu chiesto se pensava che anche il successo fosse un'attività. "Considero del tutto in opposizione", rispose, "la fortuna e l'azione" (πᾶν μὲν οὖν τοῦναντίον ἔγωγ', ἔφη, τύχην καὶ πρᾶξιν ἡγοῦμαι). "Penso appunto che l'imbattersi in qualcosa di vantaggioso, senza averlo cercato, sia una buona fortuna (εὐτυχίαν), mentre considero buon comportamento (εὐπραξίαν) fare bene qualcosa dopo aver studiato ed essersi esercitati; e quelli che si impegnano in questo mi sembra che abbiano successo (= *siano felici?*) (εὖ πράττειν).

In questo straordinario passo – raffinato anche sul piano lessicale per la ripetizione dei tre εὐ-, εὐτυχίαν, εὐπραξίαν, εὖ πράττειν, Senofonte riferisce di una distinzione netta tra la buona fortuna, che non ha alcuna connotazione etica positiva essendo solo frutto del caso o di una buona stella, e l'agire umano consapevole, frutto di un'azione deliberata e dunque eticamente analizzabile (come affermerà anche Aristotele nella sua *Etica Nicomachea*), che al contrario può condurre a una conoscenza consapevole, a una vita consapevole e in ultima analisi, alla felicità.

Platone non offre un quadro comprensivo o una definizione precisa di fortuna o di intervento divino: tuttavia questi elementi – descritti sopra in 1) – sono presenti nelle sue opere e devono essere presi in considerazione con attenzione e cautela, specialmente quando Platone si concentra sul tema della vita politica e delle circostanze cui deve far fronte il filosofo (di nuovo con implicito riferimento alla umana vicenda di Socrate e alla sua personale esperienza in Sicilia e non solo). Senza concentrarci sul problema dell'autenticità, che ci porterebbe lontano dal

tema di questo articolo,<sup>8</sup> la *Settima Lettera* va considerata uno straordinario documento per i temi che qui si stanno affrontando, dove i concetti di *καιρός* (tempo opportuno, occasione) e *θεία μοίρα* (destino divino) hanno un ruolo determinante. A 326a-b, ad esempio, Platone fa cenno sia a un tipo di fortuna casuale e non divina, *τύχη*, sia a una forma di predestinazione dominata dagli dèi, *θεία μοίρα*:

E alla fine mi resi conto, esaminando tutte le comunità contemporanee, che non ve n'era nemmeno una che non fosse malgovernata, dal momento che le loro costituzioni avevano raggiunto livelli quasi incurabili, sempre che non fosse sopraggiunta qualche rivoluzione straordinaria supportata da un colpo di fortuna (*μετὰ τύχης*). Non posso dire altro, elogiando la vera filosofia, che è proprio attraverso questa filosofia che gli uomini sono in grado di comprendere cosa sia la giustizia sia nella vita privata che in quella pubblica. Dunque i mali per gli uomini non cesseranno, finché coloro che sono alla ricerca della vera filosofia non assurgeranno ai posti di comando, o finché coloro che sono al comando divengano veri filosofi grazie a qualche sorte divina (*ἔκ τινος μοίρας θείας*).<sup>9</sup>

Aldilà della testimonianza sull'importanza del legame tra filosofia e politica, e inoltre sullo sconforto personale di Platone di fronte alla decadenza delle città a lui contemporanee, occorre porre l'attenzione sull'uso di *τύχη* e *θεία μοίρα*: anche se non prendiamo in modo letterale il riferimento al destino divino, come riferito a un intervento soprannaturale nel mondo degli uomini, è chiaro che Platone vuole porre l'accento sulla fallibilità delle imprese umane e dei politici in carne ed ossa, soprattutto se paragonati ai Re Filosofi della *Repubblica*. Egli utilizza il termine icastico *θεία μοίρα* anche in un noto passaggio del *Menone*, proprio in un contesto dove si analizza la possibilità che la virtù sia insegnabile, ma con la prospettiva che invece questa impresa possa anche

---

<sup>8</sup> Su questo tema si è riaperto in anni recenti il dibattito sull'autenticità dell'epistola, soprattutto a partire dal lavoro di M. Frede e M. Burnyeat *The Pseudo-Platonic Seventh Letter* (2015). Per una recentissima edizione commentata della *Lettera* rimando al lavoro di F. Forcignanò (2020).

<sup>9</sup> Traduzione mia.

essere del tutto fallimentare, sia per i limiti di chi trasmette sapere, sia per i limiti, anche di carattere e intelligenza, di chi ascolta (è il caso della famosissima chiusa sui figli di Pericle).<sup>10</sup>

Sia in Platone che in Senofonte troviamo numerosi passi dove l'opposizione tra qualcosa di insegnato – o acquisito con la pratica – e qualcosa con cui si nasce o che si è per natura (come la caratteristica di essere coraggiosi) è evidente e a volte anche stridente: questa opposizione riguarda sia l'identità degli interlocutori di Socrate sia il problema, già accennato, che la virtù sia effettivamente insegnabile. *L'incipit* del *Menone* ad esempio (70a1-4) presenta precisamente il problema dell'insegnabilità della virtù mediante un'opposizione natura/cultura, dove l'espressione φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις, «sopraggiunge/capita agli uomini per natura» indica chiaramente una situazione opposta a quella che richiede lo sforzo costante di studio per acquisire la conoscenza:

Puoi dirmi Socrate se secondo te la virtù è qualcosa che si possa insegnare, o se invece si acquisisce e, se non mediante l'insegnamento, mediante la pratica e l'esercizio? O se invece non sia né insegnabile né acquisibile così, se essa per caso capita agli uomini di essere posseduta per natura o se invece in qualche altro modo? (ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδακτὸν ἢ ἀρετή; ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ' ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκητόν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ;).

Questa apertura del dialogo è giustamente celebre, non ha mancato di sollevare dubbi anche per il lessico utilizzato (è il caso specifico di ἀσκητόν) e va letta come un problema che rimane in qualche modo aperto per tutto il dialogo;<sup>11</sup> Socrate torna infatti sulla fallibilità dei maestri e sui doni di natura, in questo caso utilizzando il tema della sorte divina – passando dunque da 2) a 1), per utilizzare lo schema che si è tracciato nella differenza tra cause divine e cause naturali – a 99e3-

<sup>10</sup> Sulle alterne fortune di Pericle tra gli intellettuali ateniesi e nella letteratura successiva rimando a Stadter 1991.

<sup>11</sup> Sul lessico della virtù nel *Menone* rimando a Petrucci 2009. Sul rapporto tra natura e insegnamento rimando invece a Devereux 1978. Per una recente e ricca edizione del *Menone* rimando all'edizione di Mauro Bonazzi per Einaudi del 2010.

100a2: qui egli riconosce che, se la virtù non è posseduta per natura e nemmeno è insegnabile, allora deve capitare all'uomo in virtù di un destino stabilito dagli dèi o comunque da una congiunzione soprannaturale, che – come abbiamo già ricordato per la *Settima Lettera* – è identificata dall'espressione *θεία μοίρα*:

Quindi al momento, se la nostra ricerca e quanto affermato fin qui è corretto, si è visto che la virtù non è né un dono di natura né qualcosa di insegnabile, ma ci è data in sorte grazie a qualche destino divino, senza che quanti la ricevono ne abbiano contezza, a meno che tra i politici non vi sia qualcuno in grado di rendere politico anche qualcun altro (εἰ δὲ νῦν ἡμεῖς ἐν παντὶ τῷ λόγῳ τούτῳ καλῶς ἐζητήσαμεν τε καὶ ἐλέγομεν, ἀρητὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θεία μοίρα παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ οἷς ἂν, εἰ μὴ τις εἷς τοιοῦτος τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν οἷος καὶ ἄλλον ποιῆσαι πολιτικόν).

La conclusione sul ruolo della politica, con un accento in questo caso utopistico (dal momento che l'esempio di maestro di virtù è Pericle), richiama quanto già detto sull'importanza della buona sorte e di quanto anche il filosofo sia nelle mani del fato o degli dèi quando si tratti non solo di governare ma di trasmettere la virtù politica (il sentimento di sconforto che traspare è lo stesso della *Settima Lettera*, dove sembra che non vi sia alcuna costituzione virtuosa o alcuna città in grado di coltivare talenti politici).

In una prospettiva in qualche modo simile a quella aristotelica, anche Senofonte, nei *Memorabili*, offre diversi passi in cui coesistono l'accento posto sull'importanza dello studio e dell'apprendimento e la constatazione che alcune doti – imprescindibili per divenire un politico, un maestro, un buon *leader* – sono stabilite per natura e a cui, per dirla altrimenti, siamo “predestinati”. La predestinazione non è qualcosa che Socrate affronta in modo esplicito e non sembra, a dire il vero, destare il suo interesse in quanto concetto religioso di derivazione arcaica (parliamo della *μοίρα* come “porzione di vita assegnata”), ma rimane comunque sullo sfondo e sembra solamente evocata, soprattutto da Platone, senza che questo intacchi la rappresentazione razionalistica e anti-determinista dell'intellettualismo etico. Tornando a Senofonte, sono

numerosi i passi dei *Memorabili* in cui, come detto, coesistono natura, cultura e fortuna in modo bilanciato e all'apparenza non problematico; due casi interessanti si trovano ad esempio nel ricchissimo libro III, a proposito del coraggio e delle doti di un buon *leader*:

“Eppure” disse Socrate “questa è solo una parte tra le molte di cui è composta la strategia, perché lo stratego deve essere anche capace di allestire i mezzi per la guerra e fornire ciò che serve ai suoi soldati e avere dell'inventiva ed essere operoso, accurato, costante, sagace, umano e crudele, leale e traditore, guardiano e ladro, generoso e rapace, munifico e avaro, prudente e ardito, e molte altre qualità naturali e acquisite con l'addestramento deve possedere il bravo generale” (καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ φύσει καὶ ἐπιστήμη δεῖ τὸν εὖ στρατηγήσοντα ἔχειν).<sup>12</sup>

Un'altra volta gli domandarono se il coraggio fosse una qualità naturale o si potesse insegnare. Rispose: “Credo che, come un corpo è naturalmente più robusto di un altro nelle fatiche, così anche ci sia un'anima naturalmente più forte di un'altra di fronte ai pericoli; vedo, infatti, che uomini cresciuti nelle stesse leggi e negli stessi costumi sono fra loro molto diversi per coraggio. Tuttavia sono del parere che ogni indole può accrescere il suo coraggio con l'apprendimento e l'esercizio”. [...]

“Vedo pure che in tutte le altre cose allo stesso modo gli uomini sono differenti l'uno dall'altro per natura e acquistano molto con l'addestramento (φύσει διαφέροντας ἀλλήλων τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἐπιμελείᾳ πολὺ ἐπιδιδόντας). Da ciò è chiaro che tutti, sia quelli meglio dotati sia quelli peggio dotati, devono studiare e fare esercizio nelle cose in cui vogliono essere rinomati” (ἐκ δὲ τούτων δῆλόν ἐστιν ὅτι πάντα χρὴ καὶ τοὺς εὐφυεστέρους καὶ τοὺς ἀμβλυτέρους τὴν φύσιν, ἐν οἷς ἂν ἀξιόλογοι βούλωνται γενέσθαι, ταῦτα καὶ μανθάνειν καὶ μελετᾶν).<sup>13</sup>

In questi due passi, simili ad altri nei *Memorabili* dove si tratta di virtù etiche, Senofonte ammette chiaramente l'esistenza di doti naturali con cui determinati individui sono equipaggiati dalla nascita, ma che

<sup>12</sup> Xen. *Mem.* III 9, 1-2.

<sup>13</sup> Ivi, III 9, 3-4.

possono essere sviluppate e migliorate con l'esercizio; questa posizione sembra in linea con alcune assunzioni di base dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele e sembra invece all'apparenza collidere con una visione strettamente intellettualista e non determinista del primo Platone.<sup>14</sup> Come abbiamo già osservato, il problema delle qualità positive o negative φύσει in Platone rimane però sullo sfondo, appena accennato, o non viene sviluppato in modo esplicito, nonostante sia possibile estrapolare alcune posizioni dalle già citate metafore della *Repubblica*: una su tutta la «nobile menzogna» e la distinzione in tre classi, che corrisponde, come noto, alla tripartizione dell'anima; questa metafora dunque intende spiegare come in una città e in uno stesso individuo esistano componenti diverse, a volte in contrasto fra loro, e come gli uomini possano avere dalla nascita alcune caratteristiche positive più sviluppate rispetto ad altri (l'attitudine allo studio che diventa attitudine al comando per i guardiani e i governanti).

C'è un tema socratico ricorrente negli scritti platonici che riguarda da vicino l'influenza della buona sorte e della natura con cui tutti noi nasciamo, ed è quello del legame di amicizia, la φιλία che consente di instaurare non un semplice legame di empatia, ma un rapporto necessario all'inizio della pratica filosofica e forse anche, in una visione escatologica, una componente fondamentale della felicità ultraterrena. Una certa natura può favorire o al contrario rendere difficoltosa se non addirittura impossibile l'acquisizione della conoscenza e ciò accade anche con il legame d'amicizia. Come hanno sostenuto diversi commentatori, la straordinaria importanza attribuita da Socrate all'amicizia e agli amici (descritta nel dettaglio sia da Senofonte che da Platone) può essere letta come un "effetto collaterale" positivo di una visione individualista dell'eudemonismo tipicamente greca: considerando il non trascurabile fatto che fare ricerca insieme a caccia della verità è un'impresa dialogica – e dunque da realizzarsi in un rapporto omoerotico o in una cerchia di amici – che rende migliori sia Socrate che i suoi amici (non soltanto più sapienti, ma ovviamente più felici). Nonostante l'enfasi posta sull'importanza di coltivare con l'esercizio dialettico l'amicizia e dunque la ricerca della verità, sia Senofonte che Platone sottolinea-

---

<sup>14</sup> Sui complessi rapporti tra natura, virtù e giustizia in Senofonte e nei *Memorabili*, rimando a Johnson, 2003, 255-281; Moore & Stavru 2018; Morrison 1995.

no con forza l'importanza di una certa "affinità naturale" (che è anche un'affinità elettiva) tra due persone, e il fatto che il legame di *φιλία* possa nascere più facilmente e con più successo fra determinati tipi di persone e caratteri e non fra altri. Un esempio che trovo illuminante, sebbene il finale del dialogo sia aporetico nella ricerca della definizione di amicizia, sono le parole di Socrate nel *Liside*, riferite agli amici come *οἰκεῖοι*, "affini" appunto:

Socr.: "Dunque della natura di ciò che è proprio e affine, a quanto pare, risultano essere l'amore e l'amicizia e il desiderio, così sembra, miei cari Liside e Menesseno". Gli amici assentirono. Socr.: "Voi dunque, se siete amici l'uno dell'altro, siete in qualche modo tra voi per natura affini" (*ὕμεις ἄρα εἰ φίλοι ἐστὸν ἀλλήλοις, φύσει πη οἰκεῖοί ἐσθ' ὑμῖν αὐτοῖς*). "Senza dubbio", dissero. Socr.: "E se dunque qualcuno desidera qualcun altro, ragazzi, e lo ama, non desidererebbe né amerebbe né proverebbe amicizia se non si trovasse a essere affine all'amato o rispetto all'anima, o rispetto a qualche sua caratteristica o ai modi di essere o all'aspetto".<sup>15</sup>

Allo stesso modo, Senofonte afferma non solo che gli esseri umani esperiscono per natura sentimenti di amicizia (cioè sono naturalmente portati all'amicizia, il che significa che ogni essere umano è venuto al mondo con la capacità interiore di avere relazioni e amici in particolare), ma anche – cosa che può ben attagliarsi anche all'atmosfera aristocratica del *Liside* di Platone – che la vera *φιλία* unisce i *kalòι kài agathòι*, i "migliori" del circolo socratico. Senofonte sottolinea inoltre la conseguenza positiva e sociale, comunitaria, della corretta educazione (sociale nel senso di opposta a individualistica ed egoistica) che rende le persone migliori e più felici, ma soprattutto afferma con enfasi che Socrate si impegnò sempre nell'educazione delle giovani generazioni che mostrarono di possedere una bella anima «per natura», *φύσει*, e dunque meritavano di essere l'oggetto della sua amicizia.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Pl. *Lj.* 221e-222a. Traduzione di B. Centrone modificata.

<sup>16</sup> Su questo punto cfr. ad esempio Ahbel-Rappe 2012.

“Queste cose in verità” disse Socrate “presentano molti aspetti, Critobulo. Gli uomini hanno infatti per natura sentimenti di amicizia (φύσει γὰρ ἔχουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ μὲν φιλικά): hanno bisogno gli uni degli altri, provano compassione, si fanno del bene, collaborano e, consapevoli di questi, si sentono reciprocamente riconoscenti. Essi hanno, però, anche sentimenti di aggressività. [...] Eppure, insinuandosi attraverso queste difficoltà, l’amicizia arriva a unire gli uomini di valore”.<sup>17</sup>

Confessava più volte di essere innamorato di qualcuno, ma era chiaro che desiderava quelli dotati per natura non di un corpo grazioso, ma di un’anima rivolta alla virtù. Considerava indizio di buona indole se imparavano rapidamente le cose a cui si applicavano, se tenevano a memoria quello che avevano imparato e se avevano desiderio di tutti gli insegnamenti grazie ai quali è possibile governare bene la casa e la città, e, in genere, saper bene trattare con gli uomini e ben affrontare le vicende umane. Pensava appunto che uomini siffatti, se ben educati, non solo sarebbero stati felici essi stessi e avrebbero ben amministrato i propri patrimoni, ma sarebbero stati in grado di rendere felici anche gli altri uomini e le città (τοὺς γὰρ τοιούτους ἡγεῖτο παιδευθέντας οὐκ ἂν μόνον αὐτούς τε εὐδαίμονας εἶναι καὶ τοὺς ἑαυτῶν οἶκους καλῶς οἰκεῖν, ἀλλὰ καὶ ἄλλους ἀνθρώπους καὶ πόλεις δύνασθαι εὐδαίμονας ποιεῖν).<sup>18</sup>

## Riferimenti bibliografici

### Fonti

[Plato], *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*, by M. Burnyeat and M. Frede (ed. D. Scott), Oxford, Oxford University Press, 2015.

Platone, *Teage, Carmide, Lachete, Liside*, introduzione, traduzione e note di B. Centrone, Milano, BUR, 1997.

Platone, *Menone*, a c. di M. Bonazzi, Torino, Einaudi 2010.

---

<sup>17</sup> Xen. *Mem.* II 6, 21-22.

<sup>18</sup> Ivi, IV 1, 1-2.

Platone, *Settima Lettera*, introduzione, traduzione e commento a c. di F. Forcignanò, Roma, Carocci, 2020.

Senofonte, *Memorabili*, con un saggio di A. Labriola, introduzione, traduzione e note di A. Santoni, Milano BUR, 1989 (1995).

### **Letteratura critica**

Ahbel-Rappe, S. [2012], Is Socratic ethics egoistic?, in: *Classical Philology* 107, 319-340.

Annas, J. [1997], Is Plato a Stoic?, in: *Méthexis* 10, 23-38.

Chlup, R. [1997], Two kinds of necessity in Plato's dialogues, in: *Folia Philologica* 120, 204-216.

Cooper, J.M. [1977], The psychology of justice in Plato, in: *American Philosophical Quarterly* 14, 151-157.

de Luise, F. [2011], La politica dei piaceri. Tutti gli uomini della *Kallipolis*, in: *Rivista di Storia della Filosofia* 66, 389-407.

Devereux, D.T. [1978], Nature and teaching in Plato's *Meno*, in: *Phronesis* 23, 118-126.

Forcignanò, F. [2019], *Plato's journey through the conflict: knowledge, action and Kairòs in the Syracusan experience*, in: M. Bonazzi, F. Forcignanò, A. Ulacco (eds.) *Thinking, Knowing, Acting: Epistemology and Ethics in Plato and Ancient Platonism*, Leiden, Brill, 53-71.

Gerson, L.P. [2014], Plato's rational souls, in: *The Review of Metaphysics* 68, 37-59.

Greco, A. [2011], Having one's own and distributive justice in Plato's *Republic*, in: *History of Political Thought* 32, 185-214.

Harte, V. [2007], Language in the cave, in: M. Burnyeat, D. Scott (eds.), *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford, Oxford University Press, 195-215.

Irwin, T. [1995], *Plato's Ethics*, New York/Oxford, Oxford University Press.

- Johnson, D.M. [2003], Xenophon's Socrates on law and justice, in: *Ancient Philosophy* 23, 255-281.
- Kamtekar, R. [2012], Socrates and the psychology of virtue, in: *Classical Philology* 107, 256-270.
- Morrison, D.R. [1995], Xenophon's Socrates on the just and the lawful, in: *Ancient Philosophy* 15, 329-358.
- Moore, C., Stavru, A. (eds.) [2018], *Socrates and the Socratic Dialogue*, Leiden, Brill.
- Petrucci, F. [2009], Platone sulla via di Larissa: per il testo del *Menone* (96 e1-97 c5), in: *Studi Classici e Orientali* 55, 35-46.
- Pettersson, O. [2013], Plato on necessity and disorder, in: *Frontiers of Philology in China* 8, 546-565.
- Raphals, L. [2003], Fate, fortune, chance, luck in Chinese and Greek: a comparative semantic history, in: *Philosophy East and West* 53, 537-574.
- Stadter, P.A. [1991], Pericles among the intellectuals, in: *Illinois Classical Studies* 16, 111-124.

***FATE, FORTUNE AND PHYSIS.  
THE LIMITS OF PREDESTINATION  
IN THE SOCRATIC NOTION OF HAPPINESS***

**Keywords**

Xenophon; Plato; Socrates; intellectualism; nature; divine

**Abstract**

In my paper I aim to discuss the notions of fate (in a broad sense and in a narrow sense, as divine fate) and fortune in relation to human nature in the works of Plato and Xenophon, especially Xenophon's *Memorabilia*. I shall argue that both Xenophon and Plato in particular present a peculiar mix of cognitive and non-cognitive elements (meaning cognitive states such as learning skills and non-cognitive such as

## MARIAPAOLA BERGOMI

a cosmic or divine destiny we are allotted to) that can potentially question a strict interpretation of Socratic intellectualism. I shall comment on Xenophon's *Memorabilia* for the peculiar depiction of Socrates that he wants to offer (a pious Socrates who is not entirely a rationalist), and I shall comment on Plato's *Seventh Letter*, the *Meno*, the *Lysis* and other works.

Dr. Mariapaola Bergomi  
Pontificia Università Gregoriana, Roma (ITALIA)  
mariapaola.bergomi1985@gmail.com